

Technická univerzita v Liberci

FAKULTA PŘÍRODOVĚDNĚ-HUMANITNÍ A PEDAGOGICKÁ

Katedra: Filosofie
Studijní program: Filozofie
Studijní obor: Filozofie humanitních věd

POJETÍ ČLOVĚKA V DÍLE MAXE SCHELERA
THE CONCEPTION OF MAN IN THE WORK OF MAX SCHELER

Bakalářská práce: 13-FP-KFL- 0222

Autor:
Michaela Vilimovská

Podpis:



Vedoucí práce: RNDr. PhDr. MTh. Dalibor Hejna, Ph.D.

Konzultant: RNDr. PhDr. MTh. Dalibor Hejna, Ph.D.

Počet

Stran	grafů	obrázků	tabulek	Pramenů	příloh
43	0	0	0	6	1

V Liberci dne: 24. 06. 2013

TECHNICKÁ UNIVERZITA V LIBERCI
Fakulta přírodovědně-humanitní a pedagogická
Akademický rok: 2011/2012

ZADÁNÍ BAKALÁŘSKÉ PRÁCE

(PROJEKTU, UMĚLECKÉHO DÍLA, UMĚLECKÉHO VÝKONU)

Jméno a příjmení: **Michaela Vilimovská**
Osobní číslo: **P10000416**
Studijní program: **B6101 Filozofie**
Studijní obor: **Filozofie humanitních věd**
Název tématu: **Pojetí člověka v díle Maxe Schelera**
Zadávající katedra: **Katedra filosofie**

Z á s a d y p r o v y p r a c o v á n í :

- a) Student se bude v průběhu příprav a vypracování řídit metodickými a organizačními pokyny vedoucího práce.
- b) Cílem práce je zmapování Schelerovy filosofické antropologie.
- c) Základní metodou práce bude komparace Schelerových textů, vztahujících se k zadanému tématu.

Rozsah grafických prací:

Rozsah pracovní zprávy:

Forma zpracování bakalářské práce: tištěná/elektronická

Seznam odborné literatury:

SCHELER, M. Můj filosofický pohled na svět. Praha: Vyšehrad, 2003, 284 s. ISBN 80-702-1390-6.

SCHELER, M. Místo člověka v kosmu. Praha: Academia, 1968. 114 s.

SCHELER, M. Řád lásky. Praha: Vyšehrad, 1971. 205 s.

SCHELER, M. O studu. Praha: Mladá fronta, 1993. 171 s. ISBN 80-204-0354-X.

Vedoucí bakalářské práce:

RNDr. PhDr. MTh. Dalibor Hejna, Ph.D.

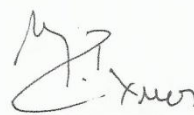
Katedra filosofie

Datum zadání bakalářské práce: 30. října 2011

Termín odevzdání bakalářské práce: 30. dubna 2013


doc. RNDr. Miroslav Brzezina, CSc.
děkan

L.S.


doc. PhDr. Milan Exner, Ph.D.
vedoucí katedry

V Liberci dne 3. ledna 2012

Čestné prohlášení

Název práce: Pojetí člověka v díle Maxe Schelera
Jméno a příjmení autora: Michaela Vilimovská
Osobní číslo: P10000416

Byl/a jsem seznámen/a s tím, že na mou bakalářskou práci se plně vztahuje zákon č. 121/2000 Sb. o právu autorském, právech souvisejících s právem autorským a o změně některých zákonů (autorský zákon), ve znění pozdějších předpisů, zejména § 60 – školní dílo.

Prohlašuji, že má bakalářská práce je ve smyslu autorského zákona výhradně mým autorským dílem.

Beru na vědomí, že Technická univerzita v Liberci (TUL) nezasahuje do mých autorských práv užitím mé bakalářské práce pro vnitřní potřebu TUL.

Užiji-li bakalářskou práci nebo poskytnu-li licenci k jejímu využití, jsem si vědom povinnosti informovat o této skutečnosti TUL; v tomto případě má TUL právo ode mne požadovat úhradu nákladů, které vynaložila na vytvoření díla, až do jejich skutečné výše.

Bakalářskou práci jsem vypracoval/a samostatně s použitím uvedené literatury a na základě konzultací s vedoucím bakalářské práce a konzultantem.

Prohlašuji, že jsem do informačního systému STAG vložil/a elektronickou verzi mé bakalářské práce, která je identická s tištěnou verzí předkládanou k obhajobě a uvedl/a jsem všechny systémem požadované informace pravdivě.

V Liberci dne: 24. 06. 2013



Michaela Vilimovská

Poděkování

Ráda bych poděkovala vedoucímu mé bakalářské práce RNDr. PhDr. MTh. Daliboru Hejnovi, Ph.D. za poskytnutí odborných rad, věcné připomínky, ochotu a vstřícný přístup během zpracování této práce.

Velké poděkování náleží také celé mé rodině za podporu, trpělivost a povzbuzování po dobu mého studia.

Anotace

Tato práce se zabývá tématem filosofické antropologie, respektive pojetím člověka německého filosofa Maxe Schelera. Cílem této práce bylo zmapování Schelerovy filosofické antropologie a komparace Schelerových textů vztahujících se k tomuto tématu. Práce je rozdělena do čtyř hlavních kapitol podle témat Schelerových knih, „Schelerův filosofický pohled na svět“, „Místo člověka v kosmu“, „Řád lásky“ a „O studu“. V těchto kapitolách práce rozebírá dějiny pojetí člověka, pět idejí člověka, místo člověka v tomto světě, duchovní osobu, problém lidské přirozenosti, člověka jako věc milující, formu duchovní lásky „ordo amoris“, emocionální život člověka, tělesný a duševní stud člověka.

Klíčová slova: *člověk, duch, ordo amoris, cit, stud.*

Annotation

This paper is concerned with philosophical anthropology, or more precisely, the human aspect by the German philosopher Max Scheler. It maps Scheler's philosophical anthropology and compares his texts related to this topic. The paper is divided into four main articles according to the topics of Scheler's books, „Scheler's philosophical view of the Word“, „The Man's Position within the Space“, „The Order of the Love“ and „About the Shame“. These chapters analyse the history of mankind, five ideas of the man, the man's position in this world, the spiritual person, the human spontaneity, the man as a loving thing, the form of spiritual love and "ordo amoris", the man's emotional life and the man's physical and mental shame.

Key words: *the man, the spirit, ordo amoris, affection, shyness.*

Obsah

Úvod	8
1 Schelerův filosofický pohled na svět	9
1.1 Člověk a dějiny	9
1.2 Pět idejí člověka	10
2 Místo člověka v kosmu.....	16
2.1 Člověk v poměru k rostlině a zvířeti	16
2.2 Člověk jako duchovní osoba.....	18
2.3 Problém lidské přirozenosti	21
3 Řád lásky	24
3.1 Člověk jako ens emans	24
3.2 Forma ordo amoris	24
3.3 Emocionální život člověka	27
4 O studu.....	30
4.1 Vznik tělesného studu u člověka.....	30
4.2 Stud, jeho základní druhy a původ.....	31
4.3 Funkce pohlavního studu.....	34
4.4 Duševní a tělesný stud muže a ženy	39
Závěr.....	42
Seznam použité literatury	43

Úvod

Než se začnu zabírat problematikou tématu mé práce, zdůvodním, proč jsem si toto téma vybrala.

Z oboru filosofie jsou mi nejbližší témata zabývající se člověkem, tedy právě i filosofická antropologie. Každý autor, který se tímto oborem zabývá, k němu zaujímá trochu jiný postoj. Vybrala jsem si autora, kterého můžeme považovat za zakladatele filosofické antropologie, německého filosofa a sociologa Maxe Schelera. Jedním z důvodů proč jsem si vybrala právě Schelerovo pojetí člověka, bylo, že jeho filosofie u nás není příliš známá. Bohužel v českém jazyce vyšly od Maxe Schelera pouze čtyři knihy zabývající se člověkem a z těchto čtyř knih jsem čerpala především.

Cílem této práce je zmapování Schelerovy filosofické antropologie a základní metodou práce je komparace Schelerových textů, vztahující se k tomuto tématu.

Práci jsem rozdělila na čtyři základní kapitoly, podle témat v Schelerových knihách. První kapitola s názvem „Schelerův filosofický pohled na svět“ se zabývá dějinami pojetí člověka, především jeho pěti idejemi, které ovlivnily západní kulturu v pojetí podstaty člověka. Druhá kapitola „Místo člověka v kosmu“ ukazuje, jaké je místo člověka v tomto světě, co má společného s rostlinami a zvířaty, ale především to, čím se od nich odlišuje, tedy duchem. Tomuto tématu a z něj vyplývajícího problému lidské přirozenosti se tato kapitola také věnuje. Třetí kapitola s názvem „Řád lásky“ se věnuje tématu duchovní lásky (Scheler označuje tuto lásku pojmem „ordo amoris“), dále člověku jako „věci milující“ a také emocionálnímu životu člověka. V poslední kapitole „O studu“ se práce věnuje pojmu tohoto čistě lidského pocitu, jeho dvěma formám, duševnímu a tělesnému a nejsilnějšímu tělesnému studu, studu pohlavnímu a nakonec duševnímu a tělesnému studu u ženy a muže.

1 *Schelerův filosofický pohled na svět*

1.1 *Člověk a dějiny*

„Nejnáléhavějším úkolem filosofie dnešní doby je rozpracování filosofické antropologie.“¹ Scheler má na mysli základní vědu o podstatě člověka, o jeho poměru k oblastem přírody, tj. anorganické, rostlinné i živočišné a také k základu všech věcí, o metafyzickém původu, o jeho fyzickém, duševním a duchovním počátku ve světě, o silách, které jím hýbou a kterými hýbe on sám, o základních směrech a zákonech jeho biologického, duševního, duchovně dějinného i sociálního vývoje. Takováto antropologie je schopná dát základ všem vědám, které se zabývají tématem „člověk“.

Abychom došli k udržitelným náhledům, musíme nahlížet na bytost zvanou člověk v nejvyšší metodické odcizenosti a údivu, i když je to velmi obtížné. Jelikož jsme silně a nevědomě ovládnuti tradičními kategoriemi, jediné, co můžeme udělat pro jejich postupné odstraňování, je seznámit se s nimi v jejich duchovně dějinném původu a díky tomuto zvědomění je překonat.²

Základním směrem vývoje vědomí člověka o sobě samém je rostoucí vzestup lidského sebevědomí, který je určován novými a novými skoky ve významných okamžicích dějin. Nejen takzvaní primitivové jsou spřízněni se světem rostlin a živočichů, ale dokonce i základ vyspělé kultury, jako je indická, tvoří pocit jednoty člověka se vším žijícím. K zásadnímu odklonu člověka od přírody v jeho prožitcích, citech, myšlenkách i teoriích dochází na vrcholu starořecké klasické kultury. Zde byla rozumu, duchu vtištěna idea logu, který přísluší pouze člověku, pozvedá ho nad všechny ostatní bytosti a staví ho do poměru k samotnému božství. Křesťanství svým učením o bohočlověčenství lidské sebevědomí dále vystupňovalo. Také na počátku novověku, díky Koperníkovu objevu, došlo k dalšímu vzestupnému skoku v dějinách lidského sebevědomí, člověk si uvědomuje, že sice obývá jen malou oběžnici Slunce, ale jeho rozum může proniknout za přirozené smyslové zdání a obrátit je.³

Rozum, v době novověké filosofie od dob Descartových, zaujímá k božskému kvalitativně nový vztah. Jeho rázné vyhlášení suverenity myšlení v tezi „cogito ergo sum“ razantně překročilo hranice dosavadního myšlení. Lidské sebevědomí a vědomí Boha se tak hluboce prolínaly, že se neusuzovalo z existence světa na existenci Boží,

¹ SCHELER, M. *Můj filosofický pohled na svět*. Praha: Vyšehrad, 2003, s. 120.

² SCHELER, M. Tamtéž.

³ SCHELER, M. Tamtéž, s. 121, 122.

ale samotný svět byl vyvozován ze světla rozumu, který si je vědom svého bezprostředního zakořenění v božství. Veškerý panteismus pak učinil identitu lidského a božského ducha jedním ze svých základních učení.⁴

Jednou ze základních otázek filosofické antropologie je, co tyto skokovité vzestupy lidského sebevědomí znamenají. Scheler si klade za cíl v rámci této veliké otázky objasnit duchovní situaci. V pěti základních typech sebenazírání se snaží charakterizovat ideové směry, které v oblasti západní kultury ovládaly naše pojmání podstaty člověka, a chce ukázat, jak se každá z těchto idejí zákonitě váže na konkrétní druh historického nazírání.

1.2 Pět idejí člověka

První z těchto idejí, která převládala v teistických a v církvi spjatých kruzích, je ideou náboženské víry. Jedná se o vysoce komplexní výsledek židovského náboženství a jeho písemných památek, Starý zákon, antické náboženské dějiny a evangelia. Je to známý mýtus o stvoření člověka osobním Bohem, o původu člověka z jednoho lidského páru, rajském stavu, hříšném pádu člověka, o vykoupení Bohočlověkem a jeho dvěma přirozenostmi a o takto znovuobnoveném stavu člověka jako dítky Božího.⁵

Tato náboženská antropologie je pro autonomní filosofii a vědu zcela bezvýznamná. Důležité ale je, že tento mýtus působí na člověka mnohem mocněji, než kdo tuší. „I ten, kdo těmto věcem již dogmaticky nevěří, chová v sobě ještě nadlouho podobu, hodnotové odstínění lidského sebevědomí a také lidské sebecítění, jež v tomto objektivním obsahu víry mají své dějinné kořeny. Neboť pocity a životní formy, které byly po celá staletí probouzeny těmito idejemi, jimž se věřilo a které vládly, přežívají v plné síle samy tyto ideje.“⁶

Druhá idea, která dosud převládá, byla vynálezem Řeků. Jde o ideu „homo sapiens“, kterou poprvé zcela zřetelně vyslovili Anaxagoras, Platon a Aristoteles. Idea rozlišuje mezi zvířetem a člověkem vůbec. Historicky převládající představa o tom, co je člověk, vyvěrá z takového principu vzdělávání, jehož důsledkem je předpokládaná myšlenka Boha a učení o člověku jako obrazu Božím.⁷

V rámci nahlížení světa, které vysvětlovalo vše jsoucí organologicky prostřednictvím pozitivní, působící, ideové formy a negativního, trpného faktoru bytí, se

⁴ SCHELER, M. *Můj filosofický pohled na svět*, c. d., s. 122-123.

⁵ SCHELER, M. Tamtéž, s. 125.

⁶ SCHELER, M. Tamtéž, s. 125-126.

⁷ SCHELER, M. Tamtéž, s. 126-127.

pozvedá lidské sebevědomí nad veškerou ostatní přírodu. Rozum (LOGOS) náleží pouze člověku, prostřednictvím tohoto rozumu je člověk schopen poznávat samo jsoucí, jak je samo v sobě, poznávat božství, svět i sebe sama. Pomocí POIEIN je člověk schopený smysluplně přetvářet přírodu, pomocí PRATTEIN správně jednat se sobě rovnými, tedy žít tak, aby se toto specifické NÚS POIÉTIKOS rozvíjelo co nejdokonaleji. Stále je to týž základ, díky kterému je člověk schopen sám provést toto myšlenkové připodobnění k jsoucímu. Tento takzvaný rozum je v člověku nahlížen jako dílčí funkce božského, ideje tvořícího LOGOS, NÚS, jenž svět a jeho řád stále znovu tvoří, ve smyslu věčného pohybu a tvoření.⁸

Scheler zdůrazňuje čtyři bližší určení, ve kterých je filosofická antropologie, i přes veškeré změny zajedno. 1. Člověk má v sobě božské agens, které příroda neobsahuje. 2. Toto agens a to, co věčně tvoří a formuje svět, jsou ontologicky nebo alespoň principiálně totožné. 3. Toto agens jakožto LOGOS a lidský rozum je i bez přispívání pudových sil a smyslovosti, které má společné se zvířaty, schopno uskutečňovat své ideální obsahy. 4. Toto agens je dějinně, národně a stavovsky konstantní.⁹

Pouze jeden z těchto principů byl díky největší osobnosti pokantovské filosofie překonán a to princip stability. Hegel popřel neměnnost lidského rozumu. Tvrdil, že dějiny lidského ducha nezávisí na biologických proměnách lidské přirozenosti, ale jsou to dějiny vývoje sebevědomí věčného božství a jeho věčného kategoriálního světa idejí v člověku, tedy dějiny nyní historicky dynamizovaného logu starých Řeků. V Hegelově učení o dějinách se tak setkáváme s poslední, nejvýznačnější teorií dějin v rámci antropologie „homo sapiens“.¹⁰

Třetí ideologií člověka je naturalistická, „pozitivistická“ a později také pragmatická koncepce, kterou lze souhrnně označit výrazem „homo faber“. Tato teorie odmítá jakoukoliv rozumovou mohutnost člověka. Neexistuje žádný podstatný rozdíl mezi člověkem a zvířetem. Rozdíly existují pouze ve stupni. Člověk je jen zvláštním druhem zvířete, ve kterém se uplatňují stejné prvky, síly a zákony jako v ostatních živých bytostech, jen s komplexnějšími důsledky. Platí to po stránce fyzické, psychické i noetické. Vše psychické a duchovní musí být pochopeno z pudů, smyslových počitků a jejich genetických derivátů. Co se nazývá rozum, nemá žádný zvláštní metafyzický původ ani se nevyznačuje žádnými autonomními zákonitostmi, které odpovídají

⁸ SCHELER, M. *Můj filosofický pohled na svět*, c. d., s. 127.

⁹ SCHELER, M. Tamtéž, s. 128.

¹⁰ SCHELER, M. Tamtéž, s. 128-129.

samotným zákonům bytí, ale představuje další rozvinutí nejvyšších psychických schopností, s nimiž se setkáváme už u lidoopů. Co se nazývá poznáním, je pouhá řada obrazů, které stále bohatěji vstupují mezi podnět a reakci organismu, respektive samovolně utvořené znaky věcí.¹¹

„Čím je tedy primárně člověk? Za prvé to je živočich, který používá znaků (řeči), za druhé zvíře, které používá nástroje, a za třetí bytost s mozkem, tj. bytost, která v mozku, zvláště v mozkové kůře, spotřebovává více energie, než je tomu u zvířat. I znaky, slova a takzvané pojmy jsou tu pouhými nástroji, právě jen jemnějšími psychickými nástroji. A stejně tak, jako se člověk nevyznačuje po stránce organologické, morfologické a fyziologické ničím, co by v zárodečné podobě nebylo přítomno v nejvyšší třídě obratlovců, nedisponuje ani ničím psychicky nebo noeticky specifickým. Na člověka se proto po všech stránkách vztahuje descendenční vývojový zákon bez ohledu na vědecké diskuze týkající se přechodných forem od člověka Duboisova až po prokazatelně zjištěného diluviálního člověka.“¹²

Hlubší učení o pudích a jejich vývoji dospívá k jednomu důležitému členění základních pudů. Lze je redukovat na tři základní pudové mohutnosti: 1. pudy rozmnožovací a jejich deriváty, tj. pohlavní pud, rodičovský pud a libido, 2. pudy k růstu a moci, 3. pudy sloužící k výživě v nejširším slova smyslu.¹³

Pokud se člověk chápe výlučně jako pudová bytost, pak naturalistické pojetí dějin nabývá podobu tří forem, z nichž každá dává přednost jednomu z výše uvedených pudových systémů. Za prvé je to ekonomické pojetí dějin, pro které jsou dějiny v první řadě místem třídních bojů a bojů o získání obživy. Další pojetí dějin vidí nezávislou proměnnou veškerého dění v procesech mísení a odlučování krve a také v proměně systémů rozmnožování a plození. Třetí pojetí dějin lze nazvat mocensko-politickým. Toto učení koresponduje s učením o člověku, který spatřuje hybnou sílu pudového života ve vůli k moci.¹⁴

Do tohoto unisona západní antropologie a teorie dějin vnáší nesoulad čtvrtá idea člověka. Tuto ideu v její jednotě, významu a relativním oprávnění obecný vzdělaný svět dosud neuchopil ani neuznal. Je to extrémní, prazvláštní a pro veškeré dosavadní myšlení přímo děsivá idea, která by mohla být přesto pravdivá.¹⁵

¹¹ SCHELER, M. *Můj filosofický pohled na svět*, c. d., s. 131-132.

¹² SCHELER, M. Tamtéž, s. 133.

¹³ SCHELER, M. Tamtéž, s. 134-135.

¹⁴ SCHELER, M. Tamtéž, s. 135-136.

¹⁵ SCHELER, M. Tamtéž, s. 138.

Radikálnost této teorie spočívá v tom, že celé dosavadní dějiny chápe jako úpadek člověka. Člověk je odkázán na pouhé surogáty (řeč, používání nástrojů) pravých a vývoje schopných vlastností a činností, nachází se ve stavu chorobného stupňování vlastního pocitu pro sebe si žijícího zběha života, svých základních hodnot, zákonů a posvátného kosmického smyslu. Podle Paula Alsberga je člověk vůči svému okolí bezbranný a je méně přizpůsoben než ostatní zvířecí druhy a poněvadž se už nebyl schopen organologicky vyvíjet, vznikla u něho tendence vyřazovat své orgány v boji o přežití ve prospěch nástrojů, které činí funkční vytváření a zdokonalování smyslových orgánů zbytečným. Podle tohoto pojetí rozum přestává být apriorní duchovní silou, která takovéto vyřazení požaduje, ale je výsledkem základního popírajícího aktu vyřazení, tedy určitý druh Schopenhauerova popření vůle k životu.¹⁶

Podle této teorie člověk představuje slepou uličku života, člověk není duchovně chorý jako druh ani jako jedinec, nicméně člověk sám je nemoc. Jakkoliv se ve svých dějinách cítí stále důležitější, když vytváří státy, umělecká díla, vědu, nástroje, řeč atd., když si je vědom sám sebe a nemusí být už jako zvíře vydán svému okolí, přesto zůstává slepou uličkou, nemocí života. Otázka zní, proč a k čemu vytváří tyto zvláštní skoky a okliky? Všechno a ještě mnohem víc musel člověk vytvořit kvůli své biologické slabosti a bezmocnosti. Jsou to ubohé náhražky života, který již nebyl schopen rozvíjet a přerůst sám sebe. Veškeré popření života, pudů, smyslového názoru a instinktu pochází z neschopnosti vytvořit člověka, který by byl obdařen běžnými prostředky k životu a na základě svých vývojových zákonů by překonal sebe samého, který by byl víc než člověk, tedy nadčlověk. To je zákon lidského bytí jako takového.¹⁷

Tato teorie logicky vyplývá z předešlého, pokud ve shodě s teorií homo sapiens rozlišujeme mezi duchem, respektive rozumem a životem jako dvěma metafyzickými činiteli, přitom ale ztotožňujeme život s duší, ducha s technickou inteligencí a současně povyšujeme hodnoty života nad hodnoty nejvyšší. Duch a vědomí se pak logicky jeví jako princip, který ruší, ničí život, tj. nejvyšší hodnotu vůbec. Lidské dějiny se zde jeví jako proces odumírání již předem smrtelně raněného druhu, druhu, který se jako smrtelně raněný narodil a který svým původem, přinejmenším ve své podobě homo sapiens vysloveně západního člověka, představuje faux pas života. Fáze tohoto procesu odumírání se strukturálně shodují s fázemi, kterými prochází, stárne a umírá každý

¹⁶ SCHELER, M. *Můj filosofický pohled na svět*, c. d., s. 138-139.

¹⁷ SCHELER, M. Tamtéž, s. 139-141.

živočich. Tento mechanismus, do něhož se lidstvo stále více zaplétá, se stává méně ovladatelným a začíná se řídit vlastními zákonitostmi.¹⁸

Jako ideál, ostře protikladný s řeckým objevem homo sapiens, člověkem „apolinským“, se vynořuje člověk „dionýský“ neboli člověk pudový.¹⁹

A poslední, pátá idea člověka je známá jen velmi málo. Vyzdvihuje lidské sebevědomí na takovou úroveň, jako žádná z dosud známých teorií. Tato nová forma antropologie přijala Nietzscheho ideu nadčlověka, ale založila ji novým, zcela racionálním způsobem. Kerler a Hartmann přichází s novým druhem ateismu, který vytváří základ pro tuto ideu. Scheler ji nazývá postulátním ateismem opravdovosti, přísnosti a odpovědnosti. Co toto nové učení tvrdí? „Lze docela dobře předpokládat, že v teoretickém smyslu existuje nějaký základ světa, nějaké ens a se (bytí o sobě), ať už jde o neznámou pochopenou teisticky nebo panteisticky, racionálně nebo iracionálně, v každém případě však o tom nic nevíme. Avšak zcela nezávisle na tomto věděni je rozhodující prohlášení, že Bůh s ohledem na odpovědnost, svobodu a úkol člověka, s ohledem na smysl jeho existence existovat nemá a nesmí.“²⁰

Jen v mechanickém nebo alespoň neteologicky vystavěném světě může existovat svobodná mravní bytost, osoba. Ve světě, který vytvořilo božství podle určitého plánu nebo v němž božství řídí nějakým způsobem budoucnost, člověk jako mravní bytost, jako osoba, je zničen. Je třeba si vybrat mezi teologií přírody a jsoucnou nebo teologií člověka.²¹

V této formě postulátního ateismu je popření Boha vnímáno nikoli jako snížení odpovědnosti, zmenšení samostatnosti a svobody člověka, ale právě naopak jako nanejvýš myslitelné zvýšení odpovědnosti a suverenity. Hartmann tvrdí, že predikáty Boha, prapůvodní určenost a prozřetelnost, je třeba vztáhnout znovu na člověka, na osobu, které náleží maximum vůle k odpovědnosti a plnosti, ryzosti a moci. Tato osoba stojí mezi dvěma řády reálného mechanismu a řídí objektivního řádu hodnot a idejí, které nejsou určovány prostřednictvím žádného logu. Pokud člověk chce vnést směr, smysl a hodnotu do běhu světa, nesmí svou vůli a myšlení opírat o nic.²²

¹⁸ SCHELER, M. *Můj filosofický pohled na svět*, c. d., s. 141-143.

¹⁹ SCHELER, M. Tamtéž, s. 143.

²⁰ SCHELER, M. Tamtéž, s. 148.

²¹ SCHELER, M. Tamtéž, s. 148.

²² SCHELER, M. Tamtéž, s. 149.

Na půdě této antropologie se dějiny stávají monumentálním líčením duchovních postav hrdinů a géníů nebo největších vzorů lidského rodu.²³

²³ SCHELER, M. *Můj filosofický pohled na svět*, c. d., s. 150.

2 Místo člověka v kosmu

2.1 Člověk v poměru k rostlině a zvířeti

Schelerův pokus o založení nové antropologie začíná konstatováním, že nemáme jednotnou ideu člověka a pro stále rostoucí množství speciálních věd, zabývajících se člověkem, platí, že mnohem více podstatu člověka zakrývají, než objasňují. Žádná z disciplín, která zkoumá fyziologii člověka, jeho psychické pochody, historii lidstva a další projevy lidského života, neposkytne člověku odpovědi na otázky „Kdo jsem?“, „Jak mám žít?“, „Co mohu poznat?“, „Podle čeho se mám chovat?“, „Jak mám dosáhnout štěstí?“²⁴

„Scheler se ve své filosofické antropologii pokusil vymezit pojem podstaty člověka, tedy jeho zvláštní místo v kosmu, nesrovnatelné s žádným jiným místem živého druhu. Východiskem pro pochopení podstaty není to, co má člověk společného s jinými formami života, ale čím se od nich odlišuje.“²⁵

To společné, kontinuita živých forem, se projevuje kontinuitou psychična. Pokud jde o hranici psychična, spadá v jedno s hranicí živého. Vedle objektivních vlastností věcí, kterým říkáme „živé“, jako je pohyb, sebeutváření, sebevymezení, v nichž se jejich bytí projevuje, je podstatným znakem živých bytostí to, že mají také bytí pro sebe a niternost, v níž sebe pociťují. Je to psychická stránka samostatnosti, vlastního pohybu atd. živé bytosti, je to psychický prafenomén života.²⁶

Na nejnižším stupni psychična stojí neuvědomělé pocitové puzení bez počitků a představ. „Pud“, který má již stále specifický směr k něčemu, například k potravě, k sexuálnímu ukojení, a „pocit“ zde ještě nejsou odděleny. Tento první stupeň vznikajícího duševního bytí již musíme přisoudit rostlině. Dojem, že rostlině chybí vnitřní stav, způsobuje jen pomalost jejich životních pochodů. To, co u zvířat nazýváme pudový život, je u rostliny zahrnuto do pocitového puzení pouze jako všeobecné puzení k růstu a rozmnožování. Rostlina nejjasněji dokazuje, že život není vůle k moci, ale pud k rozmnožování a smrti. Tento první stupeň vnitřní stránky života mají nejen všechna zvířata, ale existuje i v člověku.²⁷

²⁴ PELCOVÁ, N. *Filozofická a pedagogická antropologie*. Praha: Karolinum, 2000, s. 113-114.

PELCOVÁ, N. *Vzorce lidství. Filosofie o člověku a výchově*. Praha: ISV nakladatelství, 2001, s. 108-109.

²⁵ PELCOVÁ, N. Tamtéž, s. 109.

²⁶ SCHELER, M. *Místo člověka v kosmu*. Praha: Academia, 1968, s. 46.

²⁷ SCHELER, M. Tamtéž, s. 46-47, 49.

Za druhou duševní formu podstaty lze považovat instinkt, vyznačující se teleoklinním jednáním, jednáním prospěšným vlastnímu, rodovému nebo druhovému bytí.²⁸ Musí probíhat podle pevného, neměnného rytmu, je vrozený a dědičný.²⁹ Instinkty nejsou zautomatizovaná rozumová a volní jednání, například členovci, kteří mají morfologicky zcela jiný a mnohem strnulejší základ své organizace než vyšší zvířata, mají instinkty vyvinuté v nejúplnější míře, neprojevují však příznaky rozumového, inteligentního chování. Člověk, u něhož je nejvýše vyvinuta inteligence a asociační paměť, má instinkty velmi silně potlačeny. Každopádně je základní duševní forma instinktu vázána na zvířecí a v atavistických pozůstatcích na lidskou formu života. „Ve srovnání s pocitovým puzením je instinkt sice ještě zaměřen na součásti okolí, druhově se často opakující, ale přece jen specifické – obsahově rozdílné, které proto nejsou dány bez vnímání. Jako takový představuje instinkt rostoucí specializaci pocitového puzení a jeho kvalit.“³⁰

Třetí forma se nazývá návykové chování, je to souhrn skutečností asociace, reprodukce a podmíněného reflexu, tj. schopnost, která se označuje jako asociační paměť. Tuto schopnost již nemají všechny živé bytosti, jak ukázal Aristoteles, chybí rostlinám. Musíme ji ale přisoudit každé živé bytosti, jejíž chování se pomalu a stále mění na základě dřívějšího, druhově stejného chování způsobem prospěšným životu. Typická instinktivní zvířata (členovci) ji vykazují v nejmenší míře, nejvýrazněji se projevuje u zvířat s plastickou, méně strnulou organizací, umožňující rozsáhlou kombinovatelnost stále nových pohybů z pohybů dílčích, jako jsou savci a obratlovci. U člověka nabývá tento princip asociace a reprodukce největšího rozsahu, je úzce spojen s nápodobou jednání a pohybů zprostředkovaných výrazem citů a signály příslušníků druhu. Jelikož je princip asociace v poměru k praktické inteligenci ještě relativním principem strnulosti a návyku, pak v poměru k instinktu je již mocným nástrojem k osvobození, vytváří novou dimenzi, v níž se člověk obohacuje. Totéž platí pro pudy, pocity a afekty.³¹

Čtvrtá forma podstaty psychického života je organicky vázána praktická inteligence. „S ní jde ruku v ruce také ještě organicky vázána schopnost volby, schopnost výběru statků a výběru mezi příslušníky druhu v procesu rozmnožování, schopnost, která přesahuje pouhý pohlavní pud.“ Živá bytost se chová inteligentně,

²⁸ PELCOVÁ, N. *Filozofická a pedagogická antropologie*, c. d., s. 114.

²⁹ SCHELER, M. *Místo člověka v kosmu*, c. d., s. 51-52.

³⁰ SCHELER, M. *Tamtéž*, s. 55-56.

³¹ SCHELER, M. *Tamtéž*, s. 56, 59-60.

pokud v nových situacích, druhově i individuálně netypických, aby vyřešila úkol určený pudem, uskutečňuje bez zkušebních pokusů nebo vždy dalších nových pokusů smysluplné chování, buď chytré, nebo míjející se cílem, ale jasně o něco usilující, tj. pošetilé, a to náhle a nezávisle na počtu předem učiněných pokusů. To, že je intelligence organicky vázaná, znamená, že vnitřní a vnější postup, který živá bytost volí, je ve službě pudové pohnutky nebo uspokojení potřeby a také proto, že jejím konečným smyslem je vždy jednání, kterým organismus dosáhne nebo míjí cíl pudově určený.³²

„To všechno včetně poslední formy člověk sdílí s jinými formami života, s vyššími živočichy, ale už zde se projevuje i jeho odlišnost a jinakost. Zatímco je život v podstatě zachováváním kontinuity, založený na pokračování daného, určen dědičností, lidský vývoj je charakterizován ‚odbouráváním tradice‘. Jeho vlastností totiž není jen nápodoba jednání, vlastní životu zvířat určených minulým životem příslušníků druhu a jen individuálně schopných anticipace. Tradice má v člověku podobu svobodně uvědomělé ‚vzpomínky‘, vyjádřené pomocí písma, znaků, uměleckých artefaktů, dokumentů apod.“³³

Scheler neupírá zvířeti inteligenci, ale duchovní cítění, které otevírá člověku hodnotovou stránku světa. Hodnota a hodnocení je to veskrze lidské, není to intelligence stupňovaná kvantitativně do nekonečna, je to schopnost výběru mezi hodnotami, preference užitečného před příjemným, volba dlouhodobého před krátkodobým. Podstata člověka a jeho zvláštní místo tedy není uchopitelné z psychofyzické konstituce člověka, to, co dělá člověka člověkem, není nový stupeň života nebo stupeň jedné formy manifestace tohoto života, ale je to princip, který je všemu a každému životu vůbec, tedy i životu člověka protikladný.³⁴

2.2 Člověk jako duchovní osoba

Princip podstaty člověka se nalézá mimo vše, co je nazýváno životem, je v člověku tím nejpůvodnějším a uzpůsobuje ho k tomu, aby transcendoval sebe sama a svůj veškerý život.³⁵

³² SCHELER, M. *Místo člověka v kosmu*, c. d., s. 61-62.

³³ PELCOVÁ, N. *Filozofická a pedagogická antropologie*, c. d., s. 115.

PELCOVÁ, N. *Vzorce lidství. Filosofie o člověku a výchově*, c. d., s. 109-110.

³⁴ PELCOVÁ, N. *Filozofická a pedagogická antropologie*, c. d., s. 116.

PELCOVÁ, N. *Vzorce lidství. Filosofie o člověku a výchově*, c. d., s. 111.

³⁵ PELCOVÁ, N. *Filozofická a pedagogická antropologie*, c. d., s. 116.

PELCOVÁ, N. *Vzorce lidství. Filosofie o člověku a výchově*, c. d., s. 111.

Základním určením duchovní podstaty je její existenciální odpoutanost od organična, svoboda, odlučitelnost podstaty od pout, tlaku, závislosti na životě a od všeho, co patří k životu, tedy i od své vlastní pudové inteligence. Duchovní bytost již není vázána pudy a okolím, je oproštěna od okolí a lze o ní říkat, že je otevřená světu. Tato bytost je schopna povýšit se nad předměty, je schopna principiálně postihnout takovost těchto předmětů, bez omezení, kterým jsou předmětový svět nebo jeho danost postiženy vlivem pudového systému a smyslových funkcí a orgánů, které tvoří vstup k tomuto systému. Duch je tedy věčnost, určitelnost věcí samých. Jen taková bytost, která je schopna dokonalé věčnosti, má v sobě ducha.³⁶

Duch v člověku se projevuje schopností sebevědomí, zpředmětněním svých psychických pochodů nebo senzomotorického aparátu. „Osoba“ v člověku musí být přitom považována za centrum, povznesené nad protiklad organismu a okolí.³⁷

Jedině člověk, pokud je osobou, je schopen povznést se nad sebe, jako živou bytost. Z jednoho centra je schopen učinit vše, i sebe sama, předmětem svého poznání. Tak stojí člověk jako duchovní bytost sám nad sebou a nad světem. Je schopen také ironie a humoru, jež nutně zahrnují povznesení nad vlastní jsoucnost. Duch je jediné bytí, které samo je neschopné zpředmětnění. Je čistou a ryzí aktuálností, své bytí má jen ve svobodném výkonu svých aktů. Centrum ducha, osoba, není předmětné ani věčné bytí, ale ustavičně sebe sama uskutečňující řadoslovná skladba aktů. Je pouze ve svých aktech a skrze ně.³⁸ K bytí osoby patří, že ona sama objektivuje a zpředměťuje svět, ale ji objektivovat nelze, to platí nejen pro osobu vlastní, od které nemáme dostatečný odstup, ale i pro osoby jiné.³⁹

„Člověku je od počátku dán vlastní prostor, jakoby „prázdné formy“ prostoru a času, které naplňuje lidskými smysly a významy. Scheler to nazývá „sbírání“ a „soustředování“. Tato lidská dimenze světa i specifického poznání je dána duchovním aktem ideace, v němž se nejvýznamněji ukazuje transcendentní charakter bytí člověka.“⁴⁰ Tento akt je naprosto odlišný od jakékoliv technické inteligence, od každého zprostředkovaného usuzujícího myšlení, jehož počátky jsme přisoudily i zvířeti. Příkladem aktu ideace je známý Buddhův příběh o obrácení, princ vidí jednoho

³⁶ SCHELER, M. *Místo člověka v kosmu*, c. d., s. 67.

³⁷ SCHELER, M. *Tamtéž*, s. 71.

³⁸ SCHELER, M. *Tamtéž*, s. 74.

³⁹ PELCOVÁ, N. *Filozofická a pedagogická antropologie*, c. d., s. 117.

PELCOVÁ, N. *Vzorce lidství. Filosofie o člověku a výchově*, c. d., s. 112.

⁴⁰ PELCOVÁ, N. *Filozofická a pedagogická antropologie*, c. d., s. 117.

PELCOVÁ, N. *Vzorce lidství. Filosofie o člověku a výchově*, c. d., s. 112.

nemocného, jednoho chudého a jednoho mrtvého, poté, co byl v paláci svého otce léta chráněn před všemi negativními dojmy. Tyto tři nahodilé skutečnosti „jsoucí takto zde a nyní“ však okamžitě chápe jako pouhé příklady esenciální uzpůsobenosti světa, kterou lze jimi postihnout.⁴¹ Ideace tedy znamená, že člověk reflektuje činnost jako činnost, ale neztotožňuje se s ní. Není například včela nebo mravenec, neplní funkci v rytmu života společenství, nesplývá se svým jednáním, ale i je činí předmětem reflexe. Nezávisle na počtu zkušeností je s to na základě jedné zkušenosti získat vědění o povaze života, člověk je prostřednictvím ideace dále schopen postihnout například kvantitu bez ohledu konkrétního počtu věcí, které má k dispozici. Je schopen zacházet nikoli s věcmi, ale s čísly jako se samostatnými předměty. Ideace je tedy zrušení skutečnostního rázu věcí překonáním světa. To je to, co zůstane, když vyblednou všechny vnímané barvy nebo když se rozpustí, zdeformují všechny vnímané tvary. Nakonec zbude jen dojem reality, dojem skutečnosti světa.⁴² „Prvotní prožitek skutečnosti jako prožitek odporu světa předchází tedy každému vědomí (Be-wusstsein), každé představě (Vor-stellung) každému vjemu (Wahr-nehmung). Ani nejvýraznější smyslový vjem není nikdy podmíněn pouze podnětem a normálním procesem v nervovém systému: musí tu být pudová pozornost, ať žádost či averze, má-li dojít byť jen k nejjednoduššímu počítku.“ Jelikož je impuls životního puzení nevyhnutelnou spolupodmínkou pro veškeré možné počítky a vjemy, mohou být odpory, kterými působí na naše životní puzení centra a pole sil, spočívající v základě obrazů těles okolí, prožity již na nějakém místě časového prostoru, kdy vzniká možný vjem a kdy ještě nedošlo k vědomému vnímání obrazu. Prožitek reality je tedy dán veškeré naší představě předem.⁴³

Co však znamená odskutečnit svět nebo svět ideovat? Zrušit sám moment reality, anihilovat celistvý, nedělitelný dojem reality s jeho afektivním korelátem, odstranit „pozemskou úzkost“, kterou lze překonat jen v „v té zemi bezmístné, kde sídlí formy přecházejí“. Protože veškerá skutečnost, už jen proto, že je skutečností, je pro každou živou bytost nejdříve omezujícím tlakem a čistá úzkost, bez jakéhokoli objektu, je jejím korelátem. „Jestliže jsoucnost je „odporem“, pak tento v základě asketický akt odskutečnění může záležet jen ve zrušení, ve vyřazení právě onoho životního puzení, v poměru, k němuž se svět jeví především jako odpor a který je zároveň podmínkou všeho smyslového vnímání nahodilého zde-nyní-takto. Proto, že pudy a smysly k sobě

⁴¹ SCHELER, M. *Místo člověka v kosmu*, c. d., s. 76.

⁴² PELCOVÁ, N. *Filozofická a pedagogická antropologie*, c. d., s. 117-118.

PELCOVÁ, N. *Vzorce lidství. Filosofie o člověku a výchově*, c. d., s. 112-113.

⁴³ SCHELER, M. *Místo člověka v kosmu*, c. d., s. 79.

patří, domnívá se Platon, že filosofování je „věčné odumírání“, a proto je každý vyhraněný racionalismus koneckonců založen na „asketickém ideálu“.⁴⁴

Tento akt může vykonat jen to bytí, které nazýváme duch. Pouze duch jako čistá vůle může dosáhnout aktem vůle (zábrany) inaktualizaci centra pocitového puzení, jež je přístupem k reálnému bytí skutečna. Člověk je ta živá bytost, která se může pomocí svého ducha ke svému životu chovat principiálně asketicky tím, že potlačuje vlastní pudové impulsy. Člověk, na rozdíl od zvířete, umí říci „Ne“, je to asketa života, neustále protestující proti každé skutečnosti, věčný Faust, vždy nespokojený se skutečností, která ho obklopuje, usilující o to, aby tuto skutečnost, ale i svou vlastní skutečnost, transcendoval. Člověk může sublimovat svou pudovou energii v duchovní činnost.⁴⁵

Naskytá se otázka, zda vzniká duch už touto askezí, potlačením, sublimací nebo tím pouze získává svou energii? Bytí ducha není ovlivněno negativní činností, nýbrž je tím podmíněno jeho zásobování energií a schopnost manifestace. Duch ve své čisté podobě je naprosto bez jakékoli moci, síly, činnosti. Aby získal i sebemenší stupeň síly a činnosti, musí dojít k askezi, k potlačení pudů a k sublimaci. Duch má sice vlastní podstatu a zákonitost, ale prvotní vlastní energii nemá.⁴⁶

2.3 Problém lidské přirozenosti

Fyziologický a psychický životní proces jsou ontologicky identické. Jsou pouze fenomenologicky odlišné, ale také fenomenálně identické v zákonech struktury a rytmičnosti svého průběhu. Oba procesy jsou mechanické, fyziologický stejně jako psychický, jsou teleoklinní a zaměřeny na celistvost. Oba procesy jsou dvě stránky jednoho, svým utvářením a souhrou funkcí nemechanického životního pochodu. To, co tedy nazýváme fyziologickým a psychologickým, jsou pouze dvě stránky pozorování jednoho životního pochodu. Existuje „biologie zevnitř“ a „biologie zvenčí“. Toto pojetí se prosazuje ve všech vědách, které se zabývají tímto problémem. Dávný psychomechanický paralelismus těla a duše je již minulostí.⁴⁷

„Psychický život je jednotný – a tato jednota je skutečnost, která platí pro všechny živé bytosti, tedy i pro člověka. Není nejmenší důvod, abychom oddělovali člověka, pokud jde o jeho duševní život, od zvířete více než co do stupně a připisovali

⁴⁴ SCHELER, M. *Místo člověka v kosmu*, c. d., s. 80.

⁴⁵ SCHELER, M. Tamtéž, s. 80-81.

⁴⁶ SCHELER, M. Tamtéž, s. 82.

⁴⁷ SCHELER, M. Tamtéž, s. 94-95.

jeho tělesné duši zvláštní druh původu a budoucího osudu, jak to činí theistický kreacionismus a dávné učení o nesmrtelnosti.“⁴⁸

V dnešní době lze říct, že problém těla a duše přestal pro nás být problémem metafyzickým. Protiklad, který nacházíme v člověku, který je prožíván i subjektivně, je vyššího rázu, je to protiklad ducha a života.⁴⁹

I když jsou život a duch podstatou odlišné, jsou přesto oba principy v člověku na sebe odkázány. Duch ideuje život, ale jedině život je schopen uvést ducha v činnost, uskutečnit ho od jeho nejjednodušších hnutí až k vykonání nějakého díla, kterému připisujeme duchovní smysl.⁵⁰

Jedním z plodů postupné výstavby lidské přirozenosti ze stupňů jsoucnosti, které jí jsou podřízeny, je to, že je možné ukázat, s jakou vnitřní nutností musí člověk postihnout i tu nejformálnější ideu nadsvětového, nekonečného a absolutního bytí v tom samém okamžiku, kdy se specifickými základními znaky ducha stal člověkem, tím, že si uvědomil svět, sám sebe a zpředmětnil i svou vlastní psychofyzickou přirozenost. Pokud se člověk vyčlenil z celku přírody a učinil ji svým předmětem, patří to k jeho podstatě, je to akt vzniku člověka, musí se pak ohlédnout a zeptat se: „A kde stojím já? Kde je mé místo?“ Už nemůže říct, že je součástí světa, který ho obklopuje, protože aktuální bytí jeho ducha a osoby je nadřazeno v čase a prostoru také formám bytí tohoto světa. Tak se člověk dívá při tomto ohlédnutí v podstatě na nic, odhaluje v tomto pohledu možnost absolutní nicoty, to ho nutí ptát se dále: „Proč je vůbec svět, proč a jak to, že jsem vůbec já?“⁵¹

Musíme pochopit podstatnou nutnost této souvislosti, která existuje v člověku mezi vědomím světa, sebe a vědomím boha. Bůh je zde chápán jako jsoucnost, které je příčinou sebe sama, opatřené predikátem „svatý“ a může pojmout tisícere naplnění. Ale sféra absolutního bytí vůbec, je jedno, zda je přístupna prožívání nebo poznávání, patří stejně tak konstitutivně k podstatě člověka jako jeho sebevědomí a vědomí světa. Člověk musí odhalit tu zvláštní náhodu, že svět vůbec je, že on sám je, v okamžiku, kdy si uvědomil svět a sebe sama. Je mylné se domnívat, že „já jsem“ nebo „svět je“ předchází všeobecné větě „je absolutní bytí“ a chtít dosáhnout sféry absolutna tím, že ji

⁴⁸ SCHELER, M. *Místo člověka v kosmu*, c. d., s. 97-98.

⁴⁹ SCHELER, M. Tamtéž, s. 99.

⁵⁰ SCHELER, M. Tamtéž, s. 100.

⁵¹ SCHELER, M. Tamtéž, s. 105.

vyvodíme z těchto druhů bytí. Vědomí světa, sebe sama a boha tvoří jedinou nerozdělitelnou jednotu struktury.⁵²

Po objevu nahodilosti světa, náhody svého jádra bytí, které bylo položeno mimo střed světa, zbývala člověku dvě možná chování. Mohl se nad tím podívat a použít svého poznávajícího ducha k postihnutí absolutna a včlenění se do něho - takto vznikla metafyzika všeho druhu. Nebo mohl z nepochopitelného puzení po skrytí svého bytí, pomocí fantazie, zabydlit tuto sféru libovolnými podobami, aby se prostřednictvím kultu a rituálu ukryl v jejich moci, aby měl za sebou ochranu a pomoc, protože ve svém odcizení přírodě a jejího zpředmětnění, kdy současně vzniká jeho osoba a sebevědomí, padal jakoby v nicotu. Překonání tohoto nihilismu hledáním bezpečí se nazývá náboženství. „Základní poměr člověka k základu světa spatřujeme v tom, že se tento základ bezprostředně postihuje a uskutečňuje v člověku samém, který jako duchovní i jako živá bytost je vždy jen centrem ducha a puzení „jsoucna, jež je příčinou sebe sama“.⁵³

Místo, ve kterém dochází k sebeuskutečňování, takřka k sebezbožnění, o něž usiluje jsoucno, je člověk, lidská osoba, lidské srdce. To jsou jediná místa vzniku boha, která nám jsou přístupná, avšak jsou pravou částí tohoto transcendentálního procesu. Vznik člověka a vznik boha tedy od počátku na sobě závisí.⁵⁴

⁵² SCHELER, M. *Místo člověka v kosmu*, c. d., s. 106.

⁵³ SCHELER, M. Tamtéž, s. 106-107.

⁵⁴ SCHELER, M. Tamtéž, s. 108.

3 Řád lásky

3.1 Člověk jako *ens emans*

„Každá osoba jako jednota a jako duchovní centrum aktů vykazuje hierarchické uspořádání, jeden z aktů je vždy rozhodující, zaměřený na hodnoty a ideje, s nimiž se člověk právě identifikuje. Tento systém faktického hodnocení a hierarchie hodnot nazývá Scheler ethosem.“⁵⁵ Jádrem tohoto ethosu je řád lásky a nenávisti, systém těchto vládnoucích a převládajících vášní. Základním aktem je láska, podle Schelera *ordo amoris*.

Pojem *ordo amoris* má dvojí význam, normativní a deskriptivní. Normativní význam nemá v tom smyslu, že by sám tento řád byl souhrnem norem. Normou se stává objektivně správný *ordo amoris* teprve, když se jako poznáný vztahuje k chtění člověka a nějaké chtění mu ukládá. V deskriptivním smyslu má *ordo amoris* fundamentální význam. Vše, co na nějakém člověku či skupině poznáváme jako morálně důležité, musí být redukováno na zvláštní způsob výstavby jejich aktů lásky a nenávisti a jejich potencií lásky a nenávisti na *ordo amoris*, který je ovládá a projevuje se v každém jejich hnutí.⁵⁶

„Kdo má *ordo amoris* nějakého člověka, ten má tohoto člověka. Má vzhledem k němu jako morálnímu subjektu to, čím je formule krystalu pro krystal. Vidí do něj tak, jak lze do člověka vidět.“ Za veškerou komplikovanost vidí jednoduchý průběh linií jeho srdce, které je jádrem člověka jakožto duchovní bytosti. Člověk má své jádro, svůj zákon lásky, kterému nemůže uniknout, a schránku, kterou nosí všude s sebou. Okny této schránky vidí svět a sebe sama, ale ani ze světa, ani ze sebe sama nevidí víc než co mu tato okna podle své barvy, polohy, velikosti ukazují.⁵⁷ Tento řád lásky umožňuje člověku naslouchat kráse krajiny, dokonalosti stroje, jedinečnosti uměleckého díla i skrytým vlastnostem osoby. Řád lásky dělá z člověka věc milující, neboli *ens emans*.⁵⁸

3.2 *Forma ordo amoris*

Láska v nejformálnějším slova smyslu je akt, který se snaží každou věc vést ve směru hodnotové dokonalosti, která jí je vlastní. Je to zušlechťující a tvořivá aktivita ve

⁵⁵ PELCOVÁ, N. *Filozofická a pedagogická antropologie*, c. d., s. 118.

PELCOVÁ, N. *Vzorce lidství. Filosofie o člověku a výchově*, c. d., s. 113.

⁵⁶ SCHELER, M. *Řád lásky*. Vyšehrad, 1971, s. 35-36.

⁵⁷ SCHELER, M. *Tamtéž*, s. 37.

⁵⁸ PELCOVÁ, N. *Vzorce lidství. Filosofie o člověku a výchově*, c. d., s. 114.

světě a nad ním. Lidská láska je pouze zvláštní odrůda, funkce univerzální síly, která působí ve všem a na všem. Každá láska je láskou k Bohu, láskou ještě nedovršenou a často upadající ve spánek nebo snění.⁵⁹

Ordo amoris je jádrem světového řádu jakožto božského řádu. Tento světový řád zahrnuje i člověka, stojí v něm jako nejvěrnější služebník boží. Ještě dříve než je člověk *ens cogitans* či *ens volens*, je *ens emans.* „Ze všech existujících hodnot lásky, jejichž podstaty a priori ohraničují faktické statky, které jsou přístupné chápavosti člověka, je mu podstatně přístupná jen část. Tato část je určena kvalitami a modalitami hodnot, které může člověk vůbec, a tudíž i na nějakých věcech postihnout.“ Přesto, že jsou hodnoty lásky z hlediska všeobjímající božské lásky formovány a tvořeny aktem této lásky, lásku člověka tato všeobjímající božská láska neformuje ani netvoří. Musí přijímat její předmětný postulát a podřídít se hierarchii hodnot lásky, která existuje sama o sobě, avšak o sobě pro člověka a je uspořádána se zřetelem k jeho podstatě. Proto existuje správná a nesprávná láska, faktické lidské sklony a akty lásky mohou být s hierarchií hodnot lásky v souladu či v rozporu.⁶⁰

Vrcholem stupňovité stavby říše hodnot, zdrojem a cílem tohoto celku zároveň může být jedině Bůh. Ať už se tedy člověk jako jednatel nebo ve skupině domnívá, že dosáhl absolutně posledního naplnění a ukojení své potřeby lásky na nějakém konečném statku, jde o blud, o stagnaci jeho duchovně mravního rozvoje, o spoutání pudovým impulsem nebo o zvrácení funkce pudových impulsů, které láska vyvolává a objekt lásky omezuje. Tuto nejvšeobecnější podobu zničení a zmatení *ordo amoris*, z níž se dají odvodit speciálnější podoby zmatení, označujeme výrazem *poblouznění*. Toto označení vyjadřuje, jak je člověk přitahován a strháván nějakým konečným statkem za hranice svého osobního centra, a také bludnost jeho chování.⁶¹

Můžeme si představovat žebříček hodnot lásky v jejich všeobecně platném trvání a uvnitř něho v jeho trvání pro každé jednotlivé či společenské individuum tak, že každý předmět zaujímá na tomto žebříčku, pokud abstrahujeme od jeho náhodnosti a pozorujeme ho co do podstaty, zcela určité a jedinečné místo, kterému odpovídá pohyb srdce k tomuto předmětu. Pokud toto místo najdeme, milujeme správně

⁵⁹ SCHELER, M. *Řád lásky*, c. d., s. 47-48.

⁶⁰ SCHELER, M. *Tamtéž*, s. 49-50.

⁶¹ SCHELER, M. *Tamtéž*, s. 54.

a spořádaně, pokud dojde k záměně míst, pokud se vlivem pudů a vášní odstupňované pořadí převrátí, potom je naše láska nesprávná a nespořádaná.⁶²

Správnost lásky podléhá různým měřítkům, například naše srdce se nachází v metafyzickém poblouznění, když člověk hodnotově ztotožní duchovní jádro s určitým předmětem, zaujímá k němu v podstatě postoj víry a zbožňování a nesprávně si z něho dělá Boha nebo lépe modlu. Určitý předmět také může být milován sice správným druhem lásky, ale tak, že rozsah jeho láskyhodnosti od nuly k nejvyšší plnosti duchovnímu zraku neodhalí nebo neodhalí úplně. Potom není láska svému předmětu přiměřená a tato nepřiměřenost se může stupňovat od slepé lásky až k jasnovidné lásce.

Vždy platí, že protiklad lásky, tedy akt nenávisti, je až důsledkem lásky v nějakém směru nesprávné či zmatené. Ať už jsou pohnutky nenávisti jakkoli bohaté a rozmanité, vždy platí jedna zákonitost. Spočívá v tom, že každý akt nenávisti je fundován aktem lásky, bez něhož by postrádal smysl. Jak pravil Bossuet ve své slavné kapitole o lásce: „Nenávist, kterou pocítujeme k nějaké věci, pochází jen z lásky, kterou chováme k nějaké jiné, nenávidím nemoc jen proto, že miluji zdraví.“ V tomto smyslu spočívá nenávist ve zklamání z toho, že se uskutečnila nebo neuskutečnila nějaká hodnotnost, kterou jsme intencionálně v duchu sdíleli. Pohnutkou nenávisti může být jak přítomnost negativní hodnoty, tak nepřítomnost nebo nedostatek hodnoty pozitivní.⁶³

Láska a nenávist jsou sice protikladné emocionální způsoby chování, je tedy nemožné tentýž předmět v tomtéž hodnotícím aspektu a v jednom aktu zároveň milovat i nenávidět, ale nejsou to stejně původní způsoby chování. Naše srdce je primárně určeno k lásce, nikoli k nenávisti. Nenávist je jen reakcí na falešnou lásku. Přísloví, které říká „kdo neumí nenávidět, neumí ani milovat“ není správné. Správné je spíše „kdo neumí milovat, neumí ani nenávidět“. Pokud je ve světě nenávist, musí být ve světě dezorganizován řád lásky. Nenávist je vždy a všude vzpourou našeho srdce a mysli proti porušení ordo amoris.⁶⁴

„Zájem obsažený identicky v obojích aktech, aktech lásky i nenávisti, zájem, který v poslední instanci ovládá a řídí i akty pozornosti hodnotově ještě indiferentní, se ukázal být fundamentální podmínkou existence jakéhokoli aktu poznání, ať už

⁶² SCHELER, M. *Řád lásky*, c. d., s. 65.

⁶³ SCHELER, M. Tamtéž, s. 65- 67.

⁶⁴ SCHELER, M. Tamtéž, s. 67-68.

v obrazné či myšlenkové sféře, a pokud je tento zájem sám původně zájmem lásky než nenávisti, můžeme mluvit též o primátu lásky vzhledem k poznání.“⁶⁵

Existují ještě řady citů, které vyjadřují určitý stav a nemají hodnotově intencionální charakter, a také velmi složité afekty a vášně. City vyjadřují vztah, jsou ve svém vzniku a zániku závislé na aktech lásky a nenávisti, většinou i na aktech snažení a chtění, ale nejsou přímo závislé na představách a jejich předmětech. Vždy ukazují, jaký je vztah mezi pozitivními a negativními kvalitami hodnot, intendovanými v aktech lásky a nenávisti a mezi uskutečněním těchto hodnot pomocí snažení. Pouhé uspokojení úsilí o něco nenáviděného může být spojeno s nelibostí, stejně jako neuspokojení úsilí nám může způsobit rozkoš, bylo-li jeho předmětem něco nenáviděného. Pocity vyjadřují stav, jsou tedy znamením harmonie nebo disharmonie našeho světa lásky a nenávisti s průběhem a výsledky našich žádostí a volních citů.⁶⁶

Nejen city, ale i afekty a vášně jsou ovládány láskou a nenávistí. Afekty jsou „akutní průběhy silných citů vyjadřující stav, citů podstatně smyslového a vitálního původu, které jsou provázeny silnými orgánovými počitky a pudovými impulsy přecházejícími ve výraz“. Jsou hodnotově indiferentní, pokud jde o předměty, které je vyvolávají a nemají k nim žádný zvláštní intencionální vztah. Naproti tomu vášně jsou „trvalé vazby bezděčného a pod sférou volícího chtění skrytého, pozitivního a negativního tíhnutí člověka k určitým oblastem funkcí, činností, jednání, pro které je charakteristická zvláštní kategorie hodnotové kvality, skrze ni člověk převážně hledí na svět“. Afekty jsou akutní a pasivní, vášně jsou trvalé a aktivní. „Nic velkého bez velké vášně, vše velké jistě bez afektu.“ Afekty jsou pochody převážně ve sféře tělesného Já, vášně mají své východisko v hlouběji položeném vitálním centru duše.⁶⁷

3.3 Emocionální život člověka

Náš emocionální život je diferenciovaný systém přirozených znaků, v nichž se stáváme sami sobě přístupnými. Určitá třída citů vykazuje v prožitku samém něco jako smysl a význam, pomocí nichž cit reprodukuje určité objektivní hodnotové rozdíly bytí, konání či osudu, který nás postihl, nebo je ještě před jejich příchodem předznamenává. Pomocí nich nás také vyzývá a požaduje, abychom něco udělali, varuje a přikazuje, abychom se něčeho vyvarovali. Například v pocitu únavy tkví něco jako „Jdi se

⁶⁵ SCHELER, M. *Řád lásky*, c. d., s. 69.

⁶⁶ SCHELER, M. Tamtéž, s. 70.

⁶⁷ SCHELER, M. Tamtéž, s. 73-74.

vyspat“, pocit závratí nad propastí nám říká „Ustup zpátky“. Dále jsou to například pocity strachu, naděje, studu, lítosti atd. Cit není pouhým stavem, existují také emocionální způsoby chování, které se mohou rozmanitě rozvíjet na základě oné složky citu, která vyjadřuje ryzí stav, táž bolest hlavy a stav utrpení mohou být pocíťovány jako funkční ve zcela rozdílných podobách a stupních.⁶⁸

Scheler rozlišuje city, emocionalitu podle čtyř hloubkových vrstev. Struktura emocionality je složitá a dotýká se smyslovosti i duchovně-duševních rozměrů člověka.⁶⁹

Prvním stupněm emocionality jsou citové počítky, smyslové city, které jsou rozprostraněné a místně lokalizované v organismu, je to třeba bolest, rozkoš, počítky svědění a lechtání.⁷⁰ Aby nabyly smyslu, musí být oživeny intencí. Jsou netrvalé, akutní, nelze si je znovu vybavit a podle Schelera je nemůžeme sdílet s jinými.⁷¹

Druhým stupněm jsou vitální city, které jsou vlastní pouze celku organismu a jeho vitálnímu centru. Jsou to například únava, svěžest, silný a slabý životní pocit, klid a napětí, úzkost, pocit zdraví a nemoci.⁷² Lze je s druhými prožít a procítit i přes odlišnost životních forem, takže i když nemohu procítit smyslové pocity například ptáka, mohu vycítit jeho únavu a paniku. Spoluprožívání vitálních citů je dáno tělesností člověka, vitalitou a je podmíněno jeho fyzickým a psychickým zdravím a jeho životními zkušenostmi.⁷³

Třetím emocionálním stupněm jsou duševní city, jako je radost, smutek, spokojenost nebo duševní bolest. Mají bezprostřední vztah k „Já“ a zároveň se vztahují k vnímaným, představovaným předmětům, osobám v okolí, teprve na tomto stupni začíná cit intencionálně a kognitivně postihovat hodnotu, může být jako ten samý opakován (citová vzpomínka) a může být v případě sympatie napodoben nebo naopak soucítěn. Soucítění a sympatie vychází z blízkosti osob, umožňuje pochopit druhého a vcítit se do něj, spolu-prožívat s ním bolest a radost. Z analogie životních zkušeností může někdo s někým soucítit v něčem, co už sám prožil. Působí také jako citová nákaza, což znamená podlehnout nahodile situaci, například rozplakat se v kině. Nebo

⁶⁸ SCHELER, M. *Řád lásky*, c. d., s. 79-80.

⁶⁹ PELCOVÁ, N. *Filozofická a pedagogická antropologie*, c. d., s. 120.

PELCOVÁ, N. *Vzorce lidství. Filosofie o člověku a výchově*, c. d., s. 114-115.

⁷⁰ SCHELER, M. *Řád lásky*, c. d., s. 83.

⁷¹ PELCOVÁ, N. *Filozofická a pedagogická antropologie*, c. d., s. 120.

PELCOVÁ, N. *Vzorce lidství. Filosofie o člověku a výchově*, c. d., s. 115.

⁷² SCHELER, M. *Řád lásky*, c. d., s. 83

⁷³ PELCOVÁ, N. *Filozofická a pedagogická antropologie*, c. d., s. 120.

PELCOVÁ, N. *Vzorce lidství. Filosofie o člověku a výchově*, c. d., s. 115.

znamená skutečné vcítění, které je pojetím cizího a vzdáleného jako hodnotného a svébytného, tedy toho, o koho stojí za to pečovat. Vcítění znamená porozumět druhému v jinakosti.⁷⁴

Čtvrtý, nejvyšší cit je cit duchovní. Vztahuje se k jádru osoby jako k nedělitelnému celku, je povýšený nad zkušenost a nad fyzické i psychické v člověku. Jako příklady Scheler uvádí city spásy, blaženost, zoufalství, výčitky svědomí, pocit pokoje, pokání a jiné. Jsou to city existenciální povahy, ve kterých jsme ponořeni, a ony vypovídají, jací jsme. Prostřednictvím těchto a duševních citů poznáváme zdokonalení i úbytek naší duševně-duchovní osoby. Gradace emocionality je závislá na gradaci hodnot, která odpovídá hierarchickému složení lidské bytosti. „Člověk je určen tělesností, jednotícím principem života, duší a vědomím, a je duchovní osobou. Každý z těchto lidských rozměrů a především všechny dohromady nám otevírají smysluplný svět skutečnosti hodnot.“⁷⁵

⁷⁴ PELCOVÁ, N. *Filozofická a pedagogická antropologie*, c. d., s. 120- 121.

PELCOVÁ, N. *Vzorce lidství. Filosofie o člověku a výchově*, c. d., s. 115-116.

⁷⁵ PELCOVÁ, N. *Filozofická a pedagogická antropologie*, c. d., s. 121.

PELCOVÁ, N. *Vzorce lidství. Filosofie o člověku a výchově*, c. d., s. 116.

4 O studu

Zvláštní postavení a místo člověka v hierarchii bytostí v tomto světě, jeho postavení mezi zvířecím a božským, nenachází v žádném jiném citu tak jasný výraz jako ve studu. Člověk je místem, kde se nachází duch, tedy souhrn všech nadzvířecích aktů a jejich forma bytí, osobnost s životními pudy a city, které se od zvířecích liší jen podle stupně. Ze všech dosavadních pozorování je zřejmé, že zvířeti, které má s člověkem společnou spoustu citů, jako například strach, hnus, úzkost a žárlivost, cit studu chybí. Zcela nesmyslná je pak představa „stydicího se božstva“. Teprve když vědomí, a to pouze u člověka, dosáhlo určitého stupně jasu, který představuje nadbytek nad jeho životními pudy a potřebami, je osvobozeno od úkolů osvětlovat vitální reakce na prostředí, zároveň je ale existenciálně spjato s životem určitého organismu a dopadá na všechna hnutí tohoto života, je dána podmínka pro podstatu studu.⁷⁶

V pocitu studu je vždy obsažen zážitek nějakého konfliktu. Určitá forma zážitku onoho konfliktu představuje jádro temného a zvláštního pocitu studu a spolu přítomného momentu jakéhosi zmatku, zážitku protikladu mezi něčím, co by mělo ideálně být, a tím, co fakticky je. K základním podmínkám vzniku studu u člověka patří něco jako disharmonie mezi smyslem a nárokem jeho duchovní osoby na jedné straně a tělesné nedostatečnosti na straně druhé. Ve studu se zvláštním a temným způsobem stýkají duch a tělo, věčnost a časovost, podstata a existence.⁷⁷

4.1 Vznik tělesného studu u člověka

„Člověk zahaluje své pohlavní orgány, a to i tam, kde se ještě neobléká na ochranu proti nepřízní počasí. Tato poslední potřeba vzešla pravděpodobně až z toho, že přizpůsobení pohlavních orgánů určitým ochranným rouškám si vyžádalo následné ‚přizpůsobení‘ celého organismu, neboť jejich zvýšená zranitelnost změnami teploty a jinými vlivy, vyvolaná zahalením z důvodu studu, se rozšířila na ostatní části organismu, také oněmi vlivy nepřímo dotčené. Stud tedy nepovstal až následkem oblékání, které by bylo samo vyvoláno potřebou ochrany, jak bychom poté vysvětlili, že u velké části přírodních národů je zvykem zakrývat jen tzv. stydké části? Nejprimitivnější formy oděvů pocházejí naopak ze studu, potřeba oblékat další části těla vznikla až tím, že organismus se přizpůsobil zhýčkanosti, kterou vyvolalo zakrytí

⁷⁶ SCHELER, M. *O studu*. Praha: Mladá fronta, 1993, s. 57.

⁷⁷ SCHELER, M. Tamtéž, s. 59-60.

pohlaví z důvodu studu. Člověk se obléká, protože se stydí, a to nejdříve za ty části svého organismu, které ho spojují s nižším živočišstvím. Oděv je nejprve pouze kroj, tj. něco kryjícího, pod čím člověk dále cítí svou nahotu, to je pro kulturního člověka už cizí, ten si bere oděv i do postele a tím naznačuje, že svou nahotu pociťuje spíše jako odebrání šatů, než aby šaty považoval za zakrytí nahoty.⁷⁸

Ze zkušenosti etnologů víme, že téměř všude zakrýval své ohanbí nejprve muž. Odpovídá to tezi, že stud vzniká v poslední instanci z dotyku vyššího vědomí s nižším pudovým vědomím. Protože právě muž je diferencovanější a dualističtější bytost a prožívá onen protiklad hlouběji, cítí se více než žena nad přírodou než v ní.⁷⁹

Mezi omyly pozitivistické teorie studu patří, že zaměňuje stud nejdříve s pocitem studu a poté samotný pocit studu se specifickými formami jeho projevu, které se projevují u některých národů na vyšším stupni civilizace. Například černoška, která nezahaluje své stydké části, má přesto velmi vyhraněný pocit studu. Když je vyzvána, aby ohanbí zakryla, brání se tomu se zřetelnými projevy studu. V případě, když se neochotně zakryje, nechce se s kusem oděvu na veřejnosti ukázat. Je to následek toho, že svou kůži a ochlupení cítí jako zástěrku a tento nový kus oděvu považuje za něco, co přitahuje pozornost k choulostivým částem jejího těla, což přirozeně odpovídá nazírání mužů v jejím kmeni, na něž je zvyklá. Tedy cokoli podle našeho pocitu a prožívání obrací pozornost na onu sféru, to vyvolává stud a je jedno v čem to „nové“ vzhledem k „původním“ mravům spočívá.⁸⁰

4.2 Stud, jeho základní druhy a původ

Přesto, že stud hraje významnou roli především v pohlavním životě, není výlučně pohlavním citem, ale ani výlučně citem sociálním. Ať už zkoumáme stud z jakékoliv strany, existuje stejně původní stud před sebou samým jako stud před jinými. To platí u rozlišení tělesně-smyslových a duchovně-duševních studů. Například dívka se stydí dotýkat svého i cizího těla. Stud ale nehraje menší roli v procesu autoerotiky než při zaměření na cizí bytost. A duševní stud je stejně aktivní zábrana například při snaze osvětlit své vlastní temné a podvědomé city nebo je jen podrobit ostřejšímu pohledu, jako nám v podobě diskrétnosti brání nahlédnout do cizí duše.⁸¹

⁷⁸ SCHELER, M. *O studu*, c. d., s. 66-67.

⁷⁹ SCHELER, M. Tamtéž, s. 67.

⁸⁰ SCHELER, M. Tamtéž, s. 68-69.

⁸¹ SCHELER, M. Tamtéž, s. 70-71.

V jednom významu slova ale ke studu patří, že je jednou z forem citů nás samých a patří do sféry sebe-citů. V každém pocitu studu je obsažen akt, který lze nazvat obratem zpět k nějakému Já. Je zřejmé, že stud se objeví tam, kde předtím nějaký silný navenek zaměřený zájem vylučoval vědomí a pocit vlastního Já. Například matka, která chce při požáru zachránit své dítě, se nebude nejprve převlékat, vyběhne ven v noční košili nebo nahá, ale jak se dostane do bezpečí, dostaví se reflexe a dostaví se i stud. Dále například žena se nestydí před malířem, protože cítí, že pro něj představuje pouze estetický fenomén, necítí se před ním jako individuum. Je také ale zřejmé, že necítí stud, pokud ví, že je tu „jen“ jako individuum. Když ale malíř obrátí svou duchovní intenci na individuum, tak, že si toho žena všimne, malířův obraz zmizí a žena zareaguje prudkým studem, protože provedla zmíněný obrat zpět. To znamená, že obrat zpět se nedostavuje, ani když se cítíme jako všeobecně ani jako individuum, ale když intence druhého člověka, které si lze povšimnout, kolísá mezi individualizujícím a generalizujícím míněním a když naše intence a protiintence mají k tomuto rozdílu protikladný směr.⁸²

Přesto, že stud nazýváme určitým druhem sebecitu, tj. individuálním sebeobranným citem, neznamená to, že se vztahuje jen k individuálnímu Já stydící se osoby. Můžeme se stydět za sebe nebo před sebou samými, ale také za někoho jiného. „Stud je tedy pocitem viny za individuální Já vůbec, nikoliv nutně za moje individuální Já, nýbrž za Já jako takové, ať už je dáno kdekoliv, u mne, nebo u někoho jiného.“ To také ukazuje, že stud není citová kvalita závislá na Já, stydění se je vždy styděním se za něco a vztahuje se k určitému stavu věcí, který to vyžaduje sám od sebe a nezávisle na stavu našeho individuálního Já. Toto stydění se je emocionálním pohybem zvláštního druhu, ještě neobsahuje žádné stydění se za sebe, tedy žádný vztah tohoto citu k Já, proto se objevuje v podobě hnutí samotného studu a člověk je jím překvapen nebo zaskočen.⁸³

Cit studu se dělí na dvě od základu odlišné formy. „Tělesný stud neboli vitální cit studu, přičemž pohlavní stud je jen nejsilnějším vitálním studem a obsahuje jakoby v koncentrované podobě všechny vitální city studu, a duševní stud neboli duchovní cit studu.“ První forma je indexem míry napětí mezi funkcí vitální lásky volící hodnoty, jejíž koncentrací je pohlavní láska, a pudovým impulsem, který je zaměřený na smyslové pocity příjemného, jejichž koncentrací je chtíč rozkoše. Druhá forma studu je

⁸² SCHELER, M. *O studu*, c. d., s. 71-72.

⁸³ SCHELER, M. Tamtéž, s. 74-75.

indexem napětí mezi funkcí duchovní a duševní lásky, volící hodnoty, a základním vitálním pudem k stupňování moci života vůbec. V každém pocitu studu máme dvě funkce, z nichž jedna je nižší a hodnotově indiferentní, ve svém fungování je automatictější a s ní se objevuje rozhodné pozitivní směřování. Druhou je vyšší, hodnoty volící a odhalující funkce vědomí, jejíž fungování je méně automatické a proto proměnlivější, a v níž je obsažena nerozhodnost. V tělesném studu vstupuje na místo těchto funkcí protiklad životního pudu a smyslového pudu. V duševním studu milování, chtění a myšlení duchovní osobnosti v protikladu k vitální sféře vůbec, buď k jejímu pudu sebezáchovy, nebo k pudu stupňování a růstu.⁸⁴

Pocit tělesného studu předpokládá pouze vitální a smyslový pud a cit, kdežto pocit duševního studu předpokládá navíc existenci duchovní osoby, proto se tělesný stud vyskytuje u člověka všeobecně, v každé době jeho vývoje. Kdežto pocit duševního studu není obecně lidský a není přítomen ve všech stupních individuálního a národního vývoje.⁸⁵ Scheler se dále věnuje pocitu tělesného studu, jeho původu a šíření.

Forma výrazu studu může být podmíněna velmi rozmanitě, ne sebevýchovou, ale jistě tradicí, bezděčnou součinností a napodobováním. Když se například černoška musí zakrýt, uráží to, jak již bylo řečeno, její stud. Rozhodující je, že u takové formy výrazu studu vyvolá každá odchylka hnutí studu, protože v nadměrné míře obrací pozornost k tělu individua, zdůrazňuje ho, činí ho nápadným. Stává se, že tyto specifické formy výrazu k určité skupině prostřednictvím tradice docházejí, ale ztratily živý vztah k prožitku pocitu studu a v jejich uplatňování jen doznívá historická setrvačnost. Faktický výraz studu, pokud je umělý, je těmto starším formám nepřiměřený. Tento jev se označuje jako pruderie, která je vlastní hlavně národům, které jsou ve věcech formy konzervativní, jako jsou Angličané ve věcech práva, morálky a zvyčích.⁸⁶

Negativem pruderie je cynismus, ona specificky cynická forma otevřenosti a drzosti. Příbuzným jevem je jev obscénnosti. V protikladu k cynické tendenci, která je snahou ze samotného studu stud zakrýt, popřípadě jeho výraz, a proměňuje normální výrazovou činnost buď její perverzí, nebo chce uměle symbolizovat nestydatost, nevzniklo obscénní chování ze studu. Je zaměřeno na porušení studu nebo vyvolání šokující nelibosti, která je s tímto porušením spojena. Obscénní chování je zaměřeno na

⁸⁴ SCHELER, M. *O studu*, c. d., s. 85.

⁸⁵ SCHELER, M. Tamtéž, s. 86.

⁸⁶ SCHELER, M. Tamtéž, s. 87-88.

to, aby porušení studu bylo pociťováno a zakoušeno s požitkem. Tomuto jevu předcházela v tradici a výchově zvlášť vypjatá a přehnaná kultura citů studu, která byla následně rozmetána. U národů s přísnou sexuální morálkou a silným hodnotovým oceňováním studu se s tímto chováním setkáme častěji.⁸⁷

Významnou roli hraje ve výkladu pocitu studu výchova. Například za nesprávné výklady pohlavního studu vděčíme právě výchově. Pro stud má tedy výlučně negativní význam.⁸⁸

Nietzsche říká, že k stydlivosti ženy patří krása. Pravý stud je vždy založen na vědomí vlastní pozitivní hodnoty. To platí u duševního studu pro pozitivně hodnotové citové podněty, například láska a blahovůle, nebo pro dobrou charakterovou vlastnost. U tělesného studu to platí pro všechny přednosti či půvaby těla. „Stud je něco krásného díky své hodnotě estetického symbolu pro krásy dosud nepoznané, pouze v něm ‚tušené‘, jež se tak horlivě snaží zakrýt.“ Mezi ženskými půvaby není zřejmě nic přitažlivějšího než stud, který se je pokouší zakrýt. Účinkem pravého studu ženy je stupňování mužovy lásky, avšak zadržování jeho pudu. A jako je stud specifickým výrazem ušlechtilého života, je s to k lásce přilákat ušlechtilý život.⁸⁹

Toto platí jen o jevu pravé reakce studu. Podobný jev, hlavně ve výrazu, je koketérie. Ta má navenek s reakcí studu spoustu společného, přesto je mezi nimi propast. Koketérie totiž není nic jiného než přirozené stupňování mužského pohlavního vzrušení řídicí se touto zákonitostí – časovým rozptylem podráždění a jeho ukájení ze strany ženy, je to tedy chování, které se přísně řídí zákonem růstu pocitu podráždění. Koketérie nemá za cíl vzbudit lásku, probouzí pouze pud.⁹⁰

4.3 Funkce pohlavního studu

Pocit tělesného studu se objevuje již v raném dětství, tím silněji, čím výše se pozvedá samostatnost životního citu a jeho jednota nad smyslové citové stavy, platí to i o přechodné formě studu, kterou lze označit jako zvláštní skutečnost mezi generálním tělesným studem a pohlavním studem a jako východisko vývoje pohlavního studu, tedy stud libidinozní. Od tělesného studu se odlišuje tím, že vzniká až se specifickým vzrušením oblasti rozkoše a s jejich podrážděním. Zároveň se projevuje jako překážka šíření a ukájení tohoto vzrušení. Od pohlavního studu se odlišuje tím, že se

⁸⁷ SCHELER, M. *O studu*, c. d., s. 89-92.

⁸⁸ SCHELER, M. Tamtéž, s. 94.

⁸⁹ SCHELER, M. Tamtéž, s. 98, 99, 101.

⁹⁰ SCHELER, M. Tamtéž, s. 101, 103, 104.

nevztahuje k druhé bytosti, ale k samotnému počítku podráždění, existuje a působí tedy dlouho před vznikem pohlavní sympatie, která začíná s pubertou, pohlavní stud naopak vzniká až s nástupem puberty.⁹¹

Základní slabinou dosavadních teorií studu je, že již předpokládají pohlavní pud. Nevidí, že primárním účinkem studu není ochrana před předčasným nebo častým pohlavním míšením, ale že stud je základní podmínkou, aby vznikla potence k pohlavnímu míšení, k vzniku pohlavního pudu. Kdyby stud zmizel a s ním i schopnost sjednocovat množství jednotlivých libidiozních vzruchů, jako i schopnost bránit jejich výrazu a odvracet od nich i od příslušných orgánů pozornost, nedošlo by ke vzniku pohlavního a rozmnožovacího pudu, tudíž ani k lidskému rozmnožování. Jako se stud podílí na vzniku normálního pohlavního pudu, již jako libidiozní pud má mimořádný význam nejen v raném dětství, ale celou dobu trvání života. Stud zůstává podmínkou svobody, která umožňuje člověku věnovat svého ducha objektivním obsahům a hodnotám tak, že omezuje sklon oddávat se libidiozním impulsům.⁹²

Další nedostatek dosavadních teorií studu je, že berou v úvahu sice jeho sociální význam, ale přehlíží jeho fyziologické působení a vnitřně psychické působení. „Toto vnitřně psychické působení studu spočívá v tom, že smyslové emocionální počitky a impulsy zůstávají nejen mimo dosah našeho postřehu a dalšího stupně pozornosti, zvažování a zvažujícího prodlévání u nich, nýbrž i našeho třídicího vědomí vůbec, přinejmenším potud, pokud nezapadají a nepatří do smyslu životní události, která přesahuje jednotlivé okamžiky našeho života.“ Takto stud reaguje na přítomné myšlenky, obrazy našich představ, fantazijní představy i na obsahy snů stejně jako reaguje na skutečné předměty, které v nás vyvolají smyslové počitky.⁹³ Stud nás osvobozuje od klamavé síly onoho vnitřního smyslu, který vybírá veškeré naše prožitky pouze podle jejich významu pro smyslové podráždění.⁹⁴

Teprve na fyziologických a vnitřně psychických účincích studu (obojí patří k libidioznímu pocitu studu) vyrůstají funkce, které má stud v poměru obou pohlaví a pro kvalitu a kvantitu lidského rozmnožování, tj. biologický význam studu. Před zkoumáním rozdílů mezi pohlavním studem muže a ženy je třeba charakterizovat tyto funkce. Nejdůležitější je vycházet ze správných představ o počtu a druzích pudů, které ovládají volbu partnera a proces rozmnožování. Jsou to: libidinozní hnutí, tedy

⁹¹ SCHELER, M. *O studu*, c. d., s. 108-109.

⁹² SCHELER, M. Tamtéž, s. 111-112.

⁹³ SCHELER, M. Tamtéž, s. 113.

⁹⁴ SCHELER, M. Tamtéž, s. 115.

smyslové úsilí o dosažení vzruchů rozkoše, pohlavní pud, které mají obě pohlaví, pouze ale u ženy je podřízen pudu rozmnožovacímu, u muže spočívá rozmnožování až ve vůli mít dítě, které se dostavuje po předcházejícím hnutí jeho pohlavního pudu. Dále je to pud péče o potomstvo, které přísluší ženě a představuje pouze modifikaci rozmnožovacího pudu, pud pohlavní sympatie, tedy schopnost rozumět a spoluprožívat život jiných tvorů a schopnost účasti, například účasti sdílení cizí radosti, soucítění s cizí bolestí a pud pohlavní lásky. Abychom poznali funkci studu, je třeba jmenované faktory plně pochopit ve své odlišnosti, nepřevoditelnosti a nezávislosti, pokud jde o jejich působení a existenci.⁹⁵

Jak se tedy včleňuje stud do hry těchto odlišných pudových sil? Jak již bylo řečeno, hraje významnou roli při vzniku pohlavního pudu zaprvé zaměřením libida na jiné bytosti tím, že osvobodí jednotlivce od autoerotiky, a zadruhé na osoby opačného pohlaví uvolněním pohlavní sympatie. Tento primární účinek studu pokračuje v průběhu celého života.⁹⁶

K uvedenému primárnímu účinku pohlavního studu se připojuje jeho sekundární účinek jako odložení okamžiku prvního normálního ukojení již rozvinutého pohlavního pudu do doby dostatečné pohlavní zralosti a poté časová a četnostní regulace pohlavních aktů. Spíše přehnaný význam ve srovnání s jinými druhy studu se přikládal panenskému studu. Mnozí badatelé mluví tak, že jeho jedinou funkcí je, co nejdéle zachovat ženskou nevinnost. Ale ona zvláštní nepřístupnost a zdráhavost, která je panenskému studu přisuzována, není tím, co vyvolá při panenském chování čistý stud, vyplývá spíše z toho, že se studem se mísí pocity úzkosti, bázně a ošklivosti, jako například v panenské sebeobraně.⁹⁷

Skutečný sekundární účinek pohlavního studu spočívá v brzdícím účinku, který zabraňuje vyhovovat bez předcházející jednoznačné lásky a jejího okamžitého hnutí vzruchům pohlavního a rozmnožovacího pudu. A jen proto, že cítit lásku k určitému člověku je o tolik vzácnější než vyvolat pohlavní náklonnost kýmkoliv, platí, že pravý pocit studu má tendenci jednak déle zachovat panenství a jednak zmenšit četnost pohlavních aktů. „Jedním slovem stud je v tomto ohledu svědomím lásky.“⁹⁸

Význam studu lze plně pochopit, když se spatřuje v pohlavní lásce schopnost, která je vlastní každému vyššímu životu, vybírat partnera na základě obou velkých

⁹⁵ SCHELER, M. *O studu*, c. d., s. 119

⁹⁶ SCHELER, M. Tamtéž, s. 122-123.

⁹⁷ SCHELER, M. Tamtéž, s. 123.

⁹⁸ SCHELER, M. Tamtéž, s. 127

pudů, bytostně ženského rozmnožovacího pudu a bytostně mužského pohlavního pudu a pomocí pohlavní sympatie vybrat exempláře nejvhodnější pro stupňování hodnoty života. Teprve pohlavní láska vede k pěstování a biologickému zušlechťování lidského typu. Předem navrhuje ty nejlepší lidské exempláře lidského typu, vykonává tedy funkci eugenetickou.⁹⁹

Z hlediska správného pojetí základu života a jeho vývoje se pohlavní láska projevuje jako autentická schopnost vývoje k vyššímu a hodnotnějšímu rasovému typu, tento vývoj dokáže produkovat nové hodnoty, zatímco pohlavní a rozmnožovací pud může existující lidské hodnoty jen reprodukovat. „Pohlavní láska je tedy dynamickým principem obnovování života, kdežto pudy představují jen jeho statické principy.“¹⁰⁰

Teprve správným pochopením pohlavní lásky se stává srozumitelný sekundární účinek pohlavního studu. „Spočívá v tom, že pocit studu zadržuje výraz a projev pudu, pohlavního a rozmnožovacího, jen do té míry a na tak dlouho, pokud pohlavní láska neprovedla jednoznačně svou rozhodující volbu. Stud je tak jakoby kuklou, v níž se láska rozvíjí až k onomu stupni zralosti, kdy tuto zábranu studu prolomí. A jako tato síla, zadržující ne pud sám, ten naopak předpokládá, ale hnutí pudu, je stud tou nejvýznamnější silou napomáhající vzniku nejušlechtilejších lidských typů.“ Stud zabraňuje a vylučuje směšování ušlechtilého života s životem prostým, tím nepřímou uchovává pohlavní a rozmnožovací pud pro jeho nejvyšší možné působení. Jakákoliv ztráta či zmenšení pocitu studu se vlastně rovnají úpadku lidského typu. Stud tedy není jen sebeobranou života organismu před jeho libidem a pudem, ale je to hlavně sebeobrana ušlechtilého života před prostým životem. Platí pravidlo, že čím ušlechtilejší je nějaká rasa, tím silněji je rozvinut stud, jak u muže, tak u ženy.¹⁰¹

Jako terciární účinek studu se označuje taková funkce, kterou stud vykonává po probuzení pohlavního pudu a po uskutečněné pohlavní volbě řízené zároveň láskou uvnitř samotného pohlavního styku. Rozlišuje se stud před pohlavním stykem, během něj a po něm. Jak již bylo řečeno, úlohou studu je také uvnitř trvalého pohlavního svazku, tedy i v manželství, zabraňovat jakémukoliv styku, který není následkem aktuálního hnutí lásky, respektive neaktuálního, ale uvědomělého láskyplného postoje. Zde je funkcí studu, aby při daném láskyplném smýšlení, ale chybějícím láskyplným postoji zabránil tělesnému přiblížení, a aby při daném láskyplném postoji, ale

⁹⁹ SCHELER, M. *O studu*, c. d., s. 128-130.

¹⁰⁰ SCHELER, M. Tamtéž, s. 132.

¹⁰¹ SCHELER, M. Tamtéž, s. 135-136.

momentálně chybějícím hnutí lásky, to i v případě silnějšího vzrušení pudu, přesto pohlavní akt zakázal. Proti pudu reaguje stud okamžitě, přestože existuje nepochybné láskyplné smýšlení. Opačné chování je považováno za nestydaté a přinejmenším dodatečně doprovázeno lítostí a studem. Stud se znovu projevuje jako uchovávací síla lásky, která utrpí velkou škodu, pokud se nerespektuje toto hnutí studu. „Manželé, kteří se i při existujícím láskyplném smýšlení, avšak při chybějícím láskyplném postoji a hnutí lásky, tedy vnitřně ‚nejednotní‘, například při déle trvající roztržce, přesto poddají hnutí pudu, uvádějí tím v nebezpečí i to ještě existující láskyplné smýšlení, takže je nebude později již možno aktualizovat, a pokračují-li v takovém chování, pracují k zničení lásky a k tomu, aby se převrátila v nenávist. Neboť nic nevyvolá snáze nenávist než pokračující porušování pocitu studu a pokračující zahanbování.“ Například žena, která se musí stydět za každý pohlavní akt, protože nemohla milovat tam, kde se oddávala, v sobě rozdmychává velkou nenávist vůči tomu, kdo ji nutí k tomuto aktu.¹⁰²

Během pohlavního styku má pocit studu mimořádný význam, protože vylučuje každou úmyslnost a účelnost aktu, zabraňuje obrácení pozornosti k pohlavním orgánům a mechanismu pohlavního aktu, působí proti aperceptivní izolaci pohlavně citlivých oblastí těla z celku duševně-duchovní osoby, vylučuje tělesné chápání optických a taktilních obsahů pohlavních orgánů při jejich vidění či dotyku, respektive vlastních orgánových počitků a pojímá pohlavní orgány jen jako výrazové pole a počítkové obsahy jako symboly duševního pohybu, tím znemožňuje každou vědomou intenci pouze k počítku vlastní rozkoše. Zajišťuje také vnější podmínky prostředí, jako je upřednostňování noci a tmy, proto, aby byly pokud možno vyloučeny všechny tyto akty hodnoceny jako nestoudné.¹⁰³

Pokud jde o vyloučení účelnosti a záměrnosti, je zřejmé, že pohlavní akt by neměl mít charakter účelového jednání či pohybu, nýbrž charakter výrazového pohybu, tedy výrazu lásky. To zajišťuje právě stud. Každý druh přípravy a plánovitosti při vytváření vnějších podmínek, i v případě třetí osoby, jako je například péče, kterou věnují matky přípravě svatební noci, zraňuje v nejvyšší míře právě stud.¹⁰⁴

Za druhé stud brání obrácení duchovní pozornosti k pohlavním orgánům, počítkům a mechanismu pohlavního styku. V této funkci je stud sám účelný, protože ona pozornost je příznakem jak nedostatku lásky, tak překází i normálnímu průběhu

¹⁰² SCHELER, M. *O studu*, c. d., s. 140-141.

¹⁰³ SCHELER, M. Tamtéž, s. 141-142.

¹⁰⁴ SCHELER, M. Tamtéž, s. 142.

pohlavního aktu. Pohlavní styk podléhá stejným zákonům, kterými se řídí všechny automatické pohyby, tedy i výrazové, takže jsou narušovány v té míře, v jaké k nim obracíme pozornost. Zde tedy stud také podporuje štěstí a uspokojení.¹⁰⁵

Úzce spojen s touto funkcí stud brání izolaci pohlavních orgánů a oblastí z celku duševně-duchovní osobnosti, k níž by bez studu nutně došlo vzhledem k tomu, jak silně k sobě pociťované vzruchy strhávají pozornost. Není pochyb o tom, že každá taková izolace vyvolá u normálního člověka stud. Tím, že stud brání oné izolaci, zároveň znemožňuje chápat pohlavní orgány a jejich mechanismus jako pouhé tělesné dění, pohlavním orgánům předem poskytuje hodnotový charakter něčeho tajemného, nedotknutelného. Obě tyto funkce, bránit izolaci pohlavních orgánů a bránit jejich tělesnému pojetí před pohlavním stykem a během něj, získávají nepominutelné podmínky pohlavního styku, protože odpadne-li tato zábrana, pohlavní orgány ztratí svou tajemnou přitažlivost a proti nim vyvstane hnus, jelikož proti sobě obracejí reakci hnusu spjatou s původně vyměšovací funkcí a produkty.¹⁰⁶

Jako poslední formu studu v pohlavním životě Scheler uvádí cit kajícího studu, který se dostavuje až při pohledu zpátky, když zjistíme přestupek proti tomu, co nám přikazuje stud. Tento pocit studu se od toho prvního odlišuje především tím, že je krajně bolestivý, sráží a deptá duši a je spojen s aktem nenávisti k sobě a zavržením vlastní existence. Tento stud pociťuje například žena, která se domnívá, že se někomu nedůstojně oddala.¹⁰⁷

Tím, že se stud projevuje jako soudící svědomí pohlavního života, je mimořádně důležitým východiskem vzniku svědomí vůbec.¹⁰⁸

4.4 Duševní a tělesný stud muže a ženy

V mnoha místech můžeme narazit na rozdíl mezi mužským a ženským pohlavním studem, rozdíl, který přesně odpovídá odlišnosti rolí, které připadají v pohlavním vztahu a v rozmnožování oběma stranám. Jelikož fenomén studu spočívá v bytostné struktuře duchovně vitálního vědomí a tělesný a duševní cit studu tkví v bytostné struktuře duchovně-vitálně-smyslového vědomí a není nutně vázán na pohlavní diferenciaci, není pochyb o tom, že kdekoliv si tyto struktury uvědomujeme, tzn. při každém konfliktu hnutí patřící do oněch sfér vědomí, se nutně dostavuje i pocit

¹⁰⁵ SCHELER, M. *O studu*, c. d., s. 143-144.

¹⁰⁶ SCHELER, M. Tamtéž, s. 144, 146.

¹⁰⁷ SCHELER, M. Tamtéž, s. 148.

¹⁰⁸ SCHELER, M. Tamtéž, s. 150.

studu, přísluší muži i ženě ve stejné míře. Každá teorie, která připisuje stud ženě, v tom smyslu, že muž ho původně neznal, ale získal ho citovou nákazou od ženy nebo ta, která se dívá na stud ženy jako důsledek mužovy výchovy, se tím nutně vyvrací.¹⁰⁹

Když Nietzsche a jiní připisovali muži jemnější a výraznější cit studu než ženě, správně postihli to, že má přinejmenším jemnější duševní stud než žena. Neviděli ale, že u ženy je jemnější a citlivější tělesný stud, pohlavní i nepohlavní. Důkazem může být to, že se žena snáze červená a pocit studu projevuje bezprostředněji a pružněji. Tato okolnost je důsledkem větší vzrušivosti a lability ženského emocionálního života, s nimiž jde ruku v ruce menší a méně precizní senzibilita.¹¹⁰

Ženě chybí tendence k věcnosti, žije od přírody méně expanzivní, proto podvázanější a k Já soustředěný život. Všechny její myšlenky, obsahy vůle, jevy hodnoty, obsahy vjemů a představ se neodlučují od jejího vědomí těla s takovou ostroť, jako je tomu u muže. Právě proto chybí ženě podmínka, aby duševní život prožívala. Tyto skutečnosti také ukazují, že žena mnohem méně ostře rozlišuje mezi veřejně-sociální a soukromě-individuální sférou prožívání než muž, často tyto oblasti směšuje, mluví otevřeněji a méně ostýchavě o svých soukromých záležitostech, a v tomto smyslu představuje dětinštější a nezáludnější existenci. Není to jen zvýšená iritabilita ženy, že se i při pevném odhodlání neprojevit své zážitky navenek zřetelně odrážejí v její mimice, v její náladě, ale způsobuje to i ona silnější vazba jejich duchovních aktivit s její tělesností. Stejně jako dokáže méně skrývat svůj tajný emocionální život než muž, projevuje méně úcty k cizím tajemstvím, od přírody je méně diskrétní. Také ze strany mužů ženám vytýkaná upovídanost, tlachavost je následkem jejich menších zábran, pokud jde o duševní stud.¹¹¹

V ženě ale existuje, a to je často přehlíženo, zásadně jiný vztah tělesné a životní sféry k tělesné a smyslové sféře citových prožitků. „Ženě je od přírody vlastní jednodušší, od smyslových citových prožitků zřetelněji oddělený a na jejich proměnách nezávislejší životní pocit než muži. Ženě připadá v hlavní záležitosti veškerého života, v rozmnožování a dalším rozvoji mnohem základnější a odpovědnější úloha.“¹¹²

Formy instinktu, které zjišťujeme u člověka, jsou u ženy v mnohem větší míře a v mnohem větším rozpětí zjištělných rozdílů hodnot ve všech oblastech, například v taktu, než u muže. Tato komplexní, mnohostranná skutečnost způsobuje také, že

¹⁰⁹ SCHELER, M. *O studu*, c. d., s. 154-155.

¹¹⁰ SCHELER, M. Tamtéž, s. 155.

¹¹¹ SCHELER, M. Tamtéž, s. 156-157.

¹¹² SCHELER, M. Tamtéž, s. 157.

vnitřní názor ženy na vlastní tělo a ještě více s tímto objektem názoru spjaté hodnocení, cit pro tuto hodnotu, jsou u ženy jiné než u muže.¹¹³

¹¹³ SCHELER, M. *O studu*, c. d., s. 157.

Závěr

Cílem mé práce bylo zmapování Schelerovy filosofické antropologie a základní metodou práce byla komparace Schelerových textů, vztahující se k tomuto tématu.

Scheler definoval pět idejí člověka, které ovládly naše pojmání podstaty člověka. Neexistuje však žádná jednotná idea, která by objasnila podstatu člověka, Scheler se proto ve své filosofické antropologii pokusil vymezit pojem podstaty člověka, tedy místo člověka v tomto světě. Východiskem pro pochopení podstaty není to, co má člověk s jinými formami života společného, ale to, čím se od nich odlišuje a to je duch. Určením duchovní podstaty je existenciální odpoutanost od organična, svoboda, odlučitelnost od závislosti na životě, duchovní bytost není vázána pudy a okolím, je otevřená světu.

Každá osoba jako centrum duchovních aktů vykazuje hierarchické uspořádání, jeden z aktů je vždy rozhodující, je zaměřený na hodnoty a ideje, s kterými se člověk identifikuje. Jádrem tohoto systému faktického hodnocení a hierarchie hodnot je řád lásky a nenávisti. Základním aktem je láska, dle Schelera *ordo amoris*. Řád lásky dělá z člověka věc milující, neboli *ens emans*. Scheler rozlišuje lidskou emocionalitu podle čtyř hloubkových vrstev (cítění smyslové, vitální, duševní a nejvyšší cit duchovní), struktura emotionality je složitá a dotýká se jak smyslovosti, tak duševně-duchovních rozměrů člověka.

Zvláštní postavení člověka v tomto světě, postavení mezi zvířecím a božským, nachází nejjasnější výraz v čistě lidském citu, ve studu. Cit studu se dělí na dvě od základu odlišné formy, tělesný neboli vitální cit studu, přičemž pohlavní stud je nejsilnějším tělesným studem a duševní neboli duchovní cit studu. Můžeme si všimnout odlišností mezi ženským a mužským výrazem studu. U mužů je výraznější duševní (duchovní) stud, u ženy naopak stud tělesný.

Seznam použité literatury

SCHELER, M. *Můj filosofický pohled na svět*. Praha: Vyšehrad, 2003. 284 s. ISBN 80-702-1390-6.

SCHELER, M. *Místo člověka v kosmu*. Praha: Academia, 1968. 114 s.

SCHELER, M. *Řád lásky*. Praha: Vyšehrad, 1971. 205 s.

SCHELER, M. *O studu*. Praha: Mladá fronta, 1993. 171 s. ISBN 80-204-0354-X.

PELCOVÁ, N. *Filozofická a pedagogická antropologie*. Praha: Karolinum, 2000. 201 s. ISBN 80-246-0076-5.

PELCOVÁ, N. *Vzorce lidství. Filosofie o člověku a výchově*. Praha: ISV, 2001. 165 s. ISBN 80-858666-64-1.